Muslim Anarkis

abad ke-sembilan

Patricia Crone

Muslim Anarkis

abad ke-sembilan

Patricia Crone

Ninth-Century Muslim Anarchists
2000

dijarah dari
jstor.org - theanarchistlibrary.org

diterjemahkan oleh
Mullah al-Bukhari
@mullahalbukhari

sampul & tata letak
Bonong P. Sireinzige
@sireinzigebp

ngaji anarkislamiyah

diterbitkan bersama mentari, oleh
Alice in Anarchy - @aliceinanarki
Katong Press - @katong.press
Anarasa - @anarasateks
Ramadhan 1446
Maret 2025

🄯
Allah
sang pencipta yang maha mengetahui;
kapitalis memonopoli 'hak cipta' atas pengetahuan; tugas anarkis lah membebaskan pengetahuan dari jerat *so-called copyright* yang telah mengkomersilkan ilmu Allah; tiap teks ilmu pengetahuan ialah milik Allah, dan tiap hamba Allah berhak atas ilmu-Nya tanpa perlu dipersulit; bebaskan, merdekakan, lipat-gandakan, sebar-luaskan,
dengan bismillah.

Muslim Anarkis

abad ke-sembilan

Patricia Crone

Teks ini adalah versi yang telah direvisi dari kuliah
yang disampaikan di *the Institute for Advanced Study, Princeton*,
pada Januari 1998.

Saya berterima kasih pada Sebastian de Grazia
dan Amy Remensnyder atas komentar mereka dalam diskusi,
Philippe Buc untuk mengklarifikasi masalah dari bukunya,
Fritz Zimmermann yang telah mengizinkan saya
membaca makalahnya [*unpublished*] seputar al-Asamm,
Judith Herrin yang membuat saya merevisi kuliah itu untuk
publikasi, dan Michael Cook yang mengomentari *draft*-nya.

Saat dan di mana rujukan
diberikan dalam bentuk 98 = 34,
yang pertama merujuk pada teks, &
yang akhir merujuk ke terjemahan.

Mukaddimah

Orang-orang yang jadi perhatian teks ini adalah anarkis dalam makna sederhana, yakni mereka yang percaya pada anarki, *an-archy,* 'tanpa pemerintahan'. Mereka bukanlah sekuleris, individualis, komunis, reformis sosial, revolusioner, atau teroris, namun sekadar pemikir yang berpendapat bahwa **Masyarakat Muslim bisa berfungsi Tanpa** apa yang kita sebut **Negara**. Bagaimanapun, pandangan mereka sangat menarik dari sudut pandang pemikiran politik Islam awal dan sejarah anarkisme. Karena mereka tak diketahui secara luas, bahkan bagi para Islamis, dan belum ditemukan [ditelusuri] oleh sejarawan anarkisme, saya amat bersyukur atas kesempatan untuk mengenalkan mereka pada publik yang lebih luas di sini.[1]

[1] Lihat, yang termutakhir, Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship* (London, 1997), hlm.115, menyuarakan consensus Islamisis; Peter Marshall, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (London, 1993), h.86, di mana Mazdak dan 'Al-Qurramitta' (*the Qaramita*) adalah yang paling dekat yang bisa kita dapat untuk melihat penghayat anarkisme di Timur-Tengah, keduanya dalam dasar komunisme.

Semua anarkis [dalam teks ini—*penerj*] berasal dari Basra di selatan Iraq, atau memiliki akar intelektual mereka di sana; mereka tergolong ke dalam dua kelompok yang cukup berbeda; sebagian besar dari mereka merupakan kaum Mu'tazilah, yakni anggota mazhab teologis asal Basra yang dikenal terkemuka karena penekanan mereka pada akal. Kaum Mu'tazilah tidaklah mesti dan melulu anarkis, namun seorang heresiografer Mu'tazilah abad ke-9—diduga Ja'far ibn Harb [wafat. 850], menyiratkan bahwa kepercayaan akan [pandangan tentang—*penerj*] tidak perlunya pemerintahan adalah hal yang umum di antara mereka pada masanya.[2] Penganut pandangan ini termasuk al-Asamm [w. 816/817],[3] al-Nazzam [w. antara 835 dan 845],[4] Hisham al-Fuwatī [w. 840-an] dan muridnya 'Abbad ibn Sulaiman [w. 870-an],[5] yang semuanya tinggal atau memulai karier di Basra, serta para *so-called* pertapa Mu'tazilah [*suffiyat al-muftazila*], yang aktif

---

[2] Nashi' (attrib.), dalam *Fruhe mu'tazilitische Hdresiographie*, ed. Josef van Ess (Beirut, 1971) (selanjutnya Ps.-Nashi'), §82; trans. in Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 vols. (Berlin, 1991-7) (selanjutnya disebut *TG*), v, 329. Untuk authorship, lihat W. Madelung, *'Fruhe mu'tazilitische Haresiographie*. Das *Kitab al-Usul* des Ga'far b. Harb?', *Der Islam*, lvii (1980). Anjuran beliau telah diterima secara umum. **Catatan Penerbit**: Heresiografi adalah kajian soal bid'ah/penyimpangan; Heresiografer dengan demikian ialah pengkajinya.

[3] Van Ess, *TG*, ii, 408 ff.; J. van Ess, *'Une lecture a rebours de l'histoire du Mu'tazilisme'*, Revue des etudes islamiques, xlvii (1979), 21 ff.; J. van Ess, 'Al-Asamm', dalam *Encyclopaedia of Islam*, edisi ke2 (Leiden, 1960- selanjutnya disebut Encycl. Islam 2), suppl.

[4] Van Ess, *TG*, iii, 416; iv, 714-15.

[5] *Ibid.,* iv, 14-15, 44.

di Baghdad.[6] Anarkis lainnya adalah Khawarij [*Kharijites*], yakni anggota sebuah golongan/sekte yang utamanya dari Basra dan terkenal karena intoleransi yang militan. Kaum Khawarij juga tidak senormalnya anarkis, namun satu sub-sekte Khawarij, yakni Najdiyya, *or* Najdah, Najdiyah, yang muncul pada abad ketujuh dan tampaknya masih bertahan hingga abad kesepuluh, mungkin di Basra dan juga di tempat lain[7] [agaknya memiliki kecenderungan anarkis—*penerj*].

Baik Mu'tazilah maupun Khawarij, pandangan anarkis tidak terpelihara dengan baik. Sejumlah sumber menyebutkan bahwa beberapa Mu'tazilah dan Khawarij mengingkari perlunya *Imamah* [secara kasar bisa diartikan sebagai pemerintahan yang sah], dan baru setelah van Ess menerbitkan heresiografi yang kini diduga milik Ja'far ibn Harb [umumnya dirujuk sebagai Pseudo-Nash'], pernya-taan-pernyataan lakonik mereka dapat dikaitkan dengan suatu konteks. Sumber baru ini juga memberi petunjuk mengenai identitas kaum anarkis yang tak diberi nama, yang muncul dalam sebuah fragmen epistel yang ditulis al-Jahiz [sastrawan terkenal sekaligus penganut Mu'tazilah varian non-anarkis; w. 869],[8] mereka kini dapat diiden-

---

[6] *Ibid.,* iii, 132; iv, 716.

[7] Tinjau => P. Crone, 'A Statement by the Najdiyya Kharijites on the Dispensability of the Imamate', *Studia Islamica*, lxxxviii (1998).

[8] 'Al-Jawabat fi'l-imama', dalam *Rasa'il*, ed. 'Abd al-Sallam Muhammad Harun, 4 vols. (Cairo, 1964-79), iv, 285 ff.; dst. C. Pellat, '*L'Imamat dans la doctrine de Gahiz*', *Studia Islamica*, xv (1961), 38 ff. (berdasarkan edisi Sandubi, where it forms part of *K. wujub al-imama*). Ada juga rujukan ke kaum anarkis dalam al-Jahiz, alHayawan, ed. 'Abd al-Sallam Muhammad Harun, 8 vols. (Cairo, 1938-45), i, 12

tifikasi secara masuk akal sebagai kaum Mu'tazilah yang tepengaruh oleh al-Asamm.[9] Sebagai tambahan: van Ess telah melakukan banyak sekali penelitian dasar tentang kaum anarkis [tanpa pernah menggunakan istilah ini] dalam karyanya *Theologie und Gesellschaft*, satu karya monumental yang mencakup perkembangan doktrinal dari dunia Islam awal di dalam 4 jilid prosopografi dan analisis, serta 2 jilid terjemahan. Tanpa *Pseudo-Nash'* dan *Theologie und Gesellschaft*, teks ini tak mungkin ditulis.[10] Namun masih ada banyak masalah interpretasi tekstual, dan ini, bersama kebutuhan untuk menyediakan informasi bagi pembaca di berbagai bidang, menyebabkan apa yang mungkin mengejutkan pembaca sebagai anotasi padat yang menyebalkan.

Anarkisme dalam makna sederhana kepercayaan pada sifat *dispensability* pemerintahan tampaknya punya sejarah yang berkelanjutan di Barat sejak kaum Taborit Bohemian pada dekade 1420-an dan seterusnya.[11] Di luar tradisi Barat, hal ini sulit ditemukan. Ada pandangan

---

(diterjemahkan dalam Pellat, 'Imamat', 38). Pellat,yang *beneran* memakai istilah 'anarkis', menyatakan mereka adalah kalangan Zaydis, yang tak sepenuhnya salah; dst.

[9] Cf. van Ess, *TG*, ii, 409 n. 2. Seperti al-Asamm, mereka berpendapat bahwa ialah sama sahnya memiliki seorang imam, tak memiliki, atau memiliki beberapa.

[10] Cf. nn. 2-6.

[11] Cf. Marshall, *Demanding the Impossible*, 91 ff. Pada tingkat yang kurang populer, lihat N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (London, 1970), 214 ff., untuk kaum Taborites; dan G. Woodcock, *Anarchism* (Cleveland, Ohio, 1962), ch.2, di mana silsilah anarkisme secara parah dipangkas.

bahwa Chuang Tzu [abad ke-4 SM] dan para Taois awal lainnya mesti diklasifikasikan sebagai anarkis,[12] tetapi banyak lainnya yang tampak seperti anarkisme, justru tidak;[13] dan satu-satunya contoh non-Barat yang diketahui hingga saat ini selain para Taois rupanya adalah para pemikir Muslim yang dibahas di teks ini. Seperti diduga, ketiga tipe anarkis ini mencapai keyakinan mereka melalui jalur-intelektual—dan memulai dari premis—yang berbeda. Para Taois mesti dikesampingkan dulu, dan kita akan memulai dengan perbandingan jalur Barat dan Islam.

[12] Thus the contributors to the *Jl Chinese Phil*., x (1983), entirely devoted to that question. Untuk diskusi yang baik, lihat A. C. Graham, *Disputers of the Tao* (Chicago, 1989), 170 ff., 299 ff. (drawn to my attention by Michael Cook).

[13] Hal ini berlaku bagi banyak penganut agama Buddha, Kristen, Gnostik, dan mistikus yang berusaha mengabaikan atau melampaui negara daripada menghapusnya.

Premis Barat

Anarkisme Barat, abad pertengahan maupun modern, puncak muasalnya berada pada keyakinan barat bahwa masyarakat manusia mendahului kemunculan negara. Tradisi Barat penuh dengan klaim bahwa pada suatu masa manusia hidup bersama tanpa pemerintahan koersif —di surga, zaman keemasan, keadaan alamiah, dalam masyarakat primitif sebelum berkembangnya agrikultur. Bagaimanapun dirumuskan, asumsinya selalu sama: bahwa negara dan masyarakat bukanlah hal-ihwal yang tak dapat dipisahkan, apalagi identik. Hal ini mungkin tampak jelas bagi pembaca modern, tetapi tidak. Sejarahnya membawa kita kembali ke kaum Stoik.

Bagi filsuf Yunani awal, termasuk Plato dan Aristoteles, masyarakat dan pemerintahan berkembang bersama sebagai dua sisi koin yang sama: buang yang satu, berarti kamu membuang yang lain.[14] Namun kaum

[14] Orang-orang pada awalnya diasumsikan hidup sebagai individu yang tersebar tanpa organisasi sosial atau politik apa pun.

Stoik dibedakan di antara mereka dalam kisah-kisah mereka yang terkenal tentang seperti apa masyarakat jika didasarkan pada hukum alam. Hukum alam ialah nalar/ alasan tepat yang olehnya alam semesta diatur, dan yang menjadi acuan hidup orang bijak. Masyarakat yang didasarkan pada nalar seperti itu tidak akan punya pengadilan, properti pribadi, perbudakan, pernikahan, atau perang; dengan kata lain, tidak akan ada struktur dominasi atau kekerasan terorganisir: semua ini buatan manusia, bukan bagian dari hukum alam. [Banyak lembaga buatan lainnya, termasuk kuil-kuil, pendidikan, dan mata uang, juga bakal absen.][15] Kaum Stoik bukanlah anarkis. Pesan mereka bukanlah bahwa semua lembaga ini bisa, atau seharusnya, dihapuskan.[16] Namun, mereka meletakkan fondasi bagi

---

-thus Democritus (c.460 BC); cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 4 vols. (Cambridge, 1962-81), ii, 473 - atau sebagai rumah tangga yang tersebar yang dikuasai para patriark, seperti *Cyclops* dalam Homer (Plato, *Laws*, iii, 680; Aristotle, *Politics*, i, 1252b). Bagaimanapun, mereka secara bertahap bersatu sebagai suatu *polis*. Ada banyak variasi pada tema tersebut dalam karya-karya Plato (belum lagi tulisan-tulisan selanjutnya, di mana orang-orang terkadang memulai dengan menjalani kehidupan seperti kawanan; lihat T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (Cleveland, Ohio, 1967), 80, 83); tetapi *polis* primitif yang dibangun oleh Plato dalam karyanya *Republic*, 369 dst., bukanlah masyarakat tanpa negara: apa yang diminta untuk kita pikirkan adalah kemewahan, bukan lembaga pemerintahan.

[15] Thus the lost *Republics* of Zeno (d. 263 BC) and Chrysippus (d. 207 BC); cf. D. Dawson, *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought* (New York, 1992), 166 ff., where the sources are quoted in full (this is in general an illuminating book).

[16] Bandingkan A. Erskine, *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action* (Ithaca, NY, 1990), ch. 1, esp. p. 29. Here, as in Malcolm Schofield, *The Stoic Idea of the City* (Cambridge, 1991) and Dawson,

anarkisme dengan menetapkan sosiabilitas manusia dan pemerintahan manusia pada sumber-sumber yang secara radikal berbeda: yang satu alami, rasional, dan baik; yang lain tidak. Kaum Stoik akhir mengatakan bahwa pada zaman keemasan, manusia *sungguh* pernah hidup dalam masyarakat yang berdasarkan hukum alam, dipimpin oleh orang bijak; tapi kemudian ketamakan menampakkan dirinya, dan *berak*ibat pada berkembangnya properti pribadi, tirani, perbudakan, perang, dsb.; lantas kemudian, ketimpangan sosial dan politik, pemaksaan, dan pertikaian, muncul.[17] Pandangan tentang pra-sejarah manusia ini masuk ke dalam gagasan Cicero dan sumber-sumber Latin lainnya yang diteruskan ke Barat abad pertengahan,[18] dan terutama masuk ke dalam gagasan para Pastor

---

Cities of the Gods, ch. 4, the Stoic vision is accepted as a genuine utopia; but see below, n. 84.

[17] Thus, Panaetius (d. 109 BC) as reflected in Cicero, *De Officiis* (but see Dawson, *Cities of the Gods*, 228-9, according to whom Panaetius did not idealize the early period); and Posidonius (d. c.50 BC) as reconstructed from Seneca (d. AD 64) and other sources (G. Rudberg, *Forschungen zu Poseidonios* (Uppsala, 1918), 51 ff.). — Rudberg menduga (hal. 64) bahwa Posidonius menganggap peperangan sudah ada sejak zaman sapientes dengan mengacu pada Manilius (menulis sekitar tahun 10 M), *Astronomica*, i, 89; tetapi sulit bagi orang luar untuk memahami mengapa Manilius dianggap mengacu pada Posidonius di sini: ceritanya merupakan kisah kemajuan langsung dari ketidaktahuan menuju peradaban, dengan raja dan pendeta, bukan filsuf, sebagai pahlawan budaya, dan sama sekali tidak menyerupai zaman keemasan yang digambarkan oleh Seneca, yang secara eksplisit mengatakan bahwa senjata tidak digunakan (Letter 90, 41).

[18] Terutama *Institutes* dan *Digest*, yang menghasilkan para ahli hukum abad ke-12 berbicara tentang keadaan kebebasan alami dan

Gereja Latin, sehingga menjadi bagian tak terpisah dari Kekristenan Latin itu sendiri.[19] Dalam versi yang telah terKristenkan, dikatakan bahwa pada suatu waktu, nun di Firdaus atau pada masa lampau di bumi, manusia menjalani kehidupan sosial tanpa properti pribadi dan perbudakan [meskipun tidak tanpa pernikahan],[20] tapi *Kejatuhan*

---

kepemilikan komunal. (cf. P. E. Sigmund, *Natural Law in Political Thought* (Cambridge, 1971), 37-8).

[19] Dalam Pendeta Gereja Yunani, tradisi Stoik tampak kehilangan muatan sosio-politisnya. Ketertarikannya adalah pada manusia batiniah, perbudakan yang muncul bersama Kejatuhan adalah metaforis, dan John Chrysostom (meninggal 405) menonjol ketika dia mengatakan bahwa kepemilikan bersama sesuai dengan kodrat. (Erskine, *Hellenistic Stoa*, 112). Dalam Nemesius of Emesa (sebelum 400) Kejatuhan dipadukan dengan naturalisme sosiopolitik: kebutuhan yang ditimbulkan oleh Kejatuhan menyebabkan manusia berkumpul karena manusia pada hakikatnya adalah makhluk sosial dan politis, tidak ada satu orang pun yang mampu mencukupi dirinya sendiri (*De Natura Hominis*, ed. M. Morani (Leipzig, 1987), i, 52 = N. Teller (trans.), *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa* (London, 1955), 243; cf. Aristotle, *Politics*, i, 1253[a]; Schofield, *Stoic Idea of the City*, 71). Bahwa manusia, meskipun pada hakikatnya bersifat sosial, pada awalnya tidak dimaksudkan untuk mendominasi manusia lain, hanya binatang, tidak disebutkan (bandingkan dengan Agustinus (d. 430), *City of God*, xix, 15; cf. R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine* (Cambridge, 1970), app. B). Hukum alam bukanlah konsep yang menonjol dalam tradisi Syriani, dan tidak dikaitkan dengan kebebasan atau kesetaraan. (cf. the attestations in S. Pines, 'La Loi naturellet la societe: La doctrine politico-theologique d'Ibn Zur'a, philosophe chretien de Baghdad', *Scripta Hierosolymitana*, ix; repr. in his *Studies in the History of Arabic Philosophy*, ed. S. Stroumsa (Jerusalem, 1996), 159 ff.).

[20] Komunisme seksual tidak muncul dalam versi mitos zaman keemasan, baik Stoik maupun Kristen.. Saat Lactantius (d. c.320) membantah itu, dia mempersoalkan Plato (*The Divine Institutes*, iii, 21; trans. M. F. McDonald (Washington, 1964); Lactantius juga tidak menyukai komunisme dalam hal kepemilikan, lih. v, 5, di mana ia

telah merusak manusia sedemikian rupa sehingga kehidupan seperti ini tak lagi mungkin. Raja-raja telah ditetapkan sebagai hukuman dan pemulihan atas dosa; otoritas mereka berasal dari Tuhan sendiri, betapapun menindasnya mereka berlaku, dan orang harus mematuhi mereka, namun mereka tidaklah membentuk bagian dari kondisi kepolosan awal.[21] Sifat kekuasaan ini, yang buruk, namun pemberian Ilahi, memungkinkan para pendeta abad pertengahan untuk menekankan sifat jahat ataupun surgawi dari pemerintahan sebagaimana mereka anggap pas, sesuka mereka, dan banyak yang menganggap subordinasi politik telah ada bahkan di Firdaus,[22] di mana eksistensi ketundukan sipil [oposisi dari perbudakan] secara eksplisit didukung oleh Thomas Aquinas [w. 1274] dengan meng-

---

menolak ketiadaan kepemilikan pribadi pada zaman keemasan sebagai sebuah kiasan puitis, meskipun zaman keemasan itu sendiri 'bukanlah fiksi puitis, tetapi kebenaran').

[21] Untuk bukti yang tak terhitung jumlahnya dari ide ini, lihat R. W. Carlyle dan A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Thought in the West*, 6 vols. (London, 1903-36), esp. vols. I dan III, di mana sumbernya sering dikutip panjang lebar; untuk survei dan diskusi sistematis, lihat W. Sturner, *Peccatum und Potestas. Der Sindenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken* (Sigmaringen, 1987).

[22] Philippe Buc, *L'Ambiguite du livre: Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age* (Paris, 1994) (Saya berhutang pada Amy Remensnyder karena telah menarik perhatian saya pada karya ini). Bahwa pengenalan pemikiran Aristoteles tidak lagi menandai sebuah perubahan seperti yang diyakini sebelumnya, juga merupakan pesan dari C. J. Nederman, *'Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceroian Tradition in Medieval Political Thought'*, Jl Hist. Ideas, xlix (1988); namun naturalisme politik yang didalilkan untuk Eropa abad pertengahan awal di sini tampaknya sebagian besar bersifat sosial.

acu pada pandangan Aristoteles tentang organisasi politik sebagai sesuatu yang alamiah.[23] Namun pandangan bahwa pemerintahan tak diketahui dalam rencana awal Tuhan dan alam semesta, terlalu mengakar dalam pemikiran Barat untuk dihilangkan, meskipun sering diserang.

Akibatnya, orang Barat selalu merasa mungkin untuk menyingkirkan negara. Sebagian juga akan menyingkirkan masyarakat bersamanya, untuk menggambarkan betapa buruk, biadab, dan pendeknya kehidupan dalam keadaan alamiah; tetapi banyak yang memimpikan masyarakat yang struktur dominasinya telah disingkirkan, dengan mengacu pada masa lampau, masa depan milenium, masyarakat primitif—yang nyata atau yang diduga, atau dengan cara membangun utopia berdasarkan hukum alam, atau—suksesornya—tata sosial-ekonomi. Singkatnya, anarkisme Barat pada hakikatnya adalah keyakinan bahwa kita dapat kembali ke kondisi inosen yang dari sana kita telah jatuh, atau ke beberapa versi sekulernya.

Karenanya, sentimen anarkis, dapat digolongkan sebagai *endemik* dalam tradisi Barat, meskipun jarang menjadi *epidemik*.[24] Dengan kata lain, jika kita menganggap tradisi intelektual sebagai kotak alat konseptual yang dengannya setiap generasi mencoba mengukir makna-makna dari dunia, tradisi Barat selalu memiliki alat yang berlabel:

---

[23] Markus, *Saeculum,* app. c, esp. pp. 224-5.
[24] Cf. F. E. Manuel and F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, Mass., 1979), 737.

‘apakah Tuhan/alam benar-benar menginginkan kita memiliki penguasa?’

Premis Muslim

Kaum Muslim mulai dengan seperangkat alat konseptual yang sangat berbeda. Menurut mereka, struktur dominasi telah selalu ada, dan akan selalu ada, sebab alam semesta itu sendiri adalah kerajaan—dalam makna yang paling harfiah.

Sang Raja dari alam semesta ialah Allah, yang berkuasa dan memerintah dengan membuat dan menetapkan peraturan. Sekilas, hukum ilahiah seperti dipahami kaum Muslim tampak mirip dengan hukum alam kaum Stoik [yang sering menyebut hukum mereka sebagai ilahiah juga]; tetapi konsepsinya cukup berbeda. Hukum alam dalam pandangan kaum Stoik merupakan sesuatu yang sudah tertanam di alam, dicontohkan oleh alam, dan tersedia bagi semua manusia sesuai kebajikan akal-budi mereka; itu sudah '*tertulis dalam hati mereka*,' kata Santo Paulus,[25] dan karenanya, sepenuhnya independen dari

[25] Rom. 2: 15.

pemerintahan manusia. Sementara hukum ilahiah kaum Muslim, dibayangkan dalam model hukum positif sebagai sesuatu yang harus ditetapkan, diumumkan, dan ditegakkan dalam suatu komunitas tertentu: Sang Raja harus mengirim utusan-Nya agar masyarakat mengetahuinya, dan Dia harus mengangkat wakil-wakil dari satu jenis atau lainnya agar hukum itu dapat terselenggara.

Bukannya independen dari pemerintahan manusia, hukum ilahi justru melahirkannya. Kamu mengakui Tuhan sebagai Rajamu dengan menerima keanggotaan dalam pemerintahan-Nya, untuk hidup berdasarkan hukum-Nya seperti dibawa dan dilaksanakan oleh para agen-Nya.

Pemerintahan Tuhan bersifat koersif. Dia tidak, tentu saja, harus menggunakan kekerasan jika umat-Nya menaati Dia atas kemauan mereka sendiri, tetapi karena satu dan lain hal, mereka semua cenderung membantah. Tiada yang istimewa tentang manusia dalam hal ini. Tuhan telah mengirimkan pasukan untuk melawan makhluk-makhluk yang tidak taat bahkan sebelum manusia diciptakan, dan Kejatuhan manusia tidak berperan sama sekali dalam pandangan Muslim tentang mengapa pemerintahan koersif itu ada.[26]

[26] Untuk perang malaikat melawan *jinn* yang menghuni bumi sebelum penciptaan Adam dan catatan detail seputar Kejatuhan [manusia], lihat al-Tabari, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk*, ed. M. J. de Goeje dkk., Seri ke-3. (Leiden, 1871-1901), i, 81 ff. = *The History of al- Tabari*, 39 vols. (Albany, NY, 1989-98), i, trans. Franz Rosenthal, 252 ff.

Pemerintahan telah selalu dan akan selalu ada;
itu merupakan fitur tak terelakkan dari alam semesta.

Konsekuensinya, mitos zaman keemasan Muslim bukanlah tentang tidak adanya pemerintahan, namun tentang bentuk idealnya.

Mitos ini berlatar di Madinah pada masa Rasulullah dan kekhalifahan pertama, dari tahun 622 hingga 656 [atau lebih awal],[27] yakni pada periode sejarah yang diingat dengan baik, bukan masa lalu yang kabur, dan yang ditawarkannya adalah versi ideal dari periode sejarah tersebut, bukan semata kebelakaan fiksi.

Seperti kisah Stoik, versi muslim ini menggambarkan masyarakat sederhana yang dibimbing oleh orang-orang bijak, hingga keadaan jadi buruk—seperti yang terjadi saat perang saudara pertama meletus pada tahun 656, jika tidak sebelumnya.

Namun, tak seperti kisah Stoik, kisah muslim ini dimulai dengan pendirian satu pemerintahan, dan itu tak menggambarkan kontras antara hukum ilahi dan pemerintahan manusia, tetapi sebaliknya, perpaduan dari keduanya.

Pandangan Muslim tentang Surga dan pentingnya Kejatuhan bagi sejarah manusia masih menunggu satu monograf.

[27] Hal-hal jadi buruk segera setelah Rasul wafat, atau ketika khalifah ketiga berkuasa, atau 6 tahun setelah ia berkuasa, atau saat dia dibunuh dan perang saudara pertama pecah pada thn. 656.

Rasulullah dan khalifah-khalifah pertama yang membawa dan melaksanakan hukum Tuhan, jelas digambarkan sebagai penguasa/pemerintah, bukan hanya sebagai orang bijak. Mereka menjatuhkan hukuman, berkampanye, melawan pemberontakan dan memulai perang penaklukan; singkatnya, mereka menggunakan kekerasan terlembaga. Namun, mereka selalu melakukannya sesuai dengan hukum Tuhan.

Tidak ada yang salah dengan lembaga paksaan selama hal itu digunakan dengan benar: itulah posisi dasarnya.[28]

Pemerintahan yang ideal adalah pemerintahan oleh seorang imam, seorang pemimpin komunal yang memodelkan dirinya pada hukum Tuhan dan dengan demikian menjadi contoh yang pantas ditiru.

Imam pertama dalam sejarah manusia adalah Adam. Imam pertama dalam sejarah islam adalah Muhammad;

Para imam setelahnya mengambil gelar khalifah,
dan posisi mereka selanjutnya dikenal sebagai Imamah [yang menekankan sifat sahnya] dan kini sebagai Khilafah [yang menekankan realitas politiknya].

Namun mereka semua adalah penguasa yang sejenis. Segala sesuatu yang lain adalah korupsi, dalam dua arah yang berlawanan.

---

[28] Hampir semua sumber tentang Nabi dan Rashidun, 'khalifah yang mendapat petunjuk benar', di Madinah ditulis sepanjang garis-garis ini, namun subjek tersebut masih belum menemukan Carlyles-nya.

Di satu sisi, sebagian orang melanggar Tuhan dengan merampas kekuasaan-Nya untuk diri mereka sendiri, yang mengarah pada tirani. Ini adalah kondisi yang dialami orang-orang non-Arab sampai mereka ditaklukkan oleh kaum Muslim. Lebih tepatnya, mereka hidup di bawah raja-raja, tetapi semua raja selain Tuhan sendiri adalah tiran, sebab raja adalah seseorang yang menginginkan kekuasaan dengan biaya Tuhan, contoh paradigmatisnya, Fir'aun.[29]

Di sisi lain, ada orang-orang yang sama sekali melupakan Tuhan dan hukum-Nya sehingga tak punya pemerintahan sama sekali. Keadaan tanpa negara adalah kondisi yang dialami orang-orang Arab sebelum Islam.

Orang-orang Yunani justru mengagumi mereka karena kemampuan mereka untuk hidup tanpa penguasa,[30] dan mereka tentu saja mengagumi diri mereka sendiri karenanya: mereka terus membanggakan penolakan mereka untuk tunduk pada raja atau siapapun dalam puisi mereka.[31]

---

[29] Cf. *Encycl. Islam* 2, s.v. 'malik'.

[30] Cf. Herodotus, *History,* 3, 88; Diodorus Siculus, *Library of History*, ii, 1, 5-6; ii, 48, 4; xix, 94, 2 ff. Untuk kecenderungan orang-orang Yunani dan Romawi dalam menggambarkan suku-suku bangsa sebagai orang-orang yang melestarikan nilai-nilai luhur yang telah hilang dari diri mereka sendiri, dengan orang-orang Skithia sebagai bintang utamanya, lihat A. O. Lovejoy dan G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1955).

[31]Sekali lagi, tidak ada monograf. Untuk beberapa contoh, lihat 'Amr b. Kulthum, *Mu'allaqa*, verse 25; 'Abid b. al-Abras, dalam C. Lyall

Namun setelah turunnya Islam, mereka menyadari bahwa mereka telah hidup dalam kebodohan dan kebiadaban pagan, jahiliyah,[32] keadaan amoralitas dan kekacauan, bukan kondisi polos tak bersalah, apalagi menerapkan hak alami untuk bebas dari ketundukan.

Kewajiban, ketundukan, dan ketertiban semuanya datang bersama wahyu, sebab agama, pertama dan terutama merupakan serangkaian kewajiban hukum dan moral yang dengannya masyarakat manusia diatur.

Para khalifah Madinah mengarahkan jalan tengah antara tirani dan anarki dengan mematuhi hukum Tuhan.

Bagi sebagian besar umat Islam, mereka mewakili cita-cita politik, sebagaimana yang masih mereka lakukan hingga kini.

Singkatnya, pemerintahan yang bersifat memaksa bukan sekadar konvensi manusia, kecuali jika pemerintahan tersebut diselewengkan oleh raja-raja. Dalam bentuk aslinya, pemerintahan tersebut merupakan lembaga suci yang mencerminkan hal yang mutlak. Anda tak dapat memiliki tatanan moral tanpa hukum yang diwahyukan, dan anda tak dapat memiliki hukum yang diwahyukan tanpa seorang imam yang menegakkannya.

Itulah premis yang dengannya kaum Muslim memulai.

(ed. dan trans.), *The Diwans of 'Abid Ibn al-Abras, of Asad, and 'Amir Ibn at-Tufail, of 'Amir Ibn Sa'sa'ah* (London, 1913), 4, 14.
[32] Cf. *Encyl. Islam* 2, s.v. 'Djahiliyya'

Tidak mudah untuk melihat bagaimana kaum muslim bisa mencapai anarkisme dari sana.

Dari Imamah ke Kerajaan

Seperti kaum lainnya, bagaimanapun, kaum Muslim segera menyadari bahwa hukum ilahiah dan pemerintahan manusia cenderung saling bertentangan. Sekitar tahun 800, Madinah sudah lama tak lagi menjadi ibukota, dan sistem pemerintahan Muslim sudah lama kehilangan kesederhanaannya, dan oh.., para imam, mereka sudah lama tidaklah lagi menjadi sosok bijak yang memberikan arahan yang bersahabat—seperti yang pernah dilakukan para imam terdahulu. Para khalifah Abbasiyah memerintah khilafah[33] yang besar nan luas dari Baghdad dengan gaya yang mirip dengan Fir'aun dan sejenisnya. Imamah

[33] Catatan Penerjemah: Crone memakai kata *empire*. Dalam konteks ini, tentu dapat diterjemahkan sebagai kekhalifahan atau khilafah; meskipun Crone sendiri tidak asing dan dalam teks ini juga menggunakan kata "*Chaliphate*" yang merupakan inggrisnya "khilafah" atau "kekhalifahan." al-Bukhari

telah berubah menjadi kerajaan, seperti yang dikatakan orang-orang; dengan kata lain, telah berubah jadi tirani. Pertanyaannya kemudian adalah apa yang harus dilakukan terhadap hal itu.

Islam dimulai sebagai agama aktivis, dan masih ada orang yang mengatakan bahwa di mana pun anda melihat orang bertindak salah, anda harus mengambil tindakan terhadap mereka, dengan pedang jika perlu: jika penguasa telah zalim, orang mesti memberontak dan menggantinya dengan yang lain, asalkan ada peluang keberhasilan yang masuk akal. Sebagian besar kaum Mu'tazilah abad ke-9 berpendapat seperti ini,[34] begitu pula semua kaum Khawarij varian non-anarkis.[35] Akan tetapi, para ulama yang kemudian menjadi pembawa ajaran Sunni adalah golongan yang pendiam, seperti para pendeta gereja di Barat abad pertengahan. Dalam pandangan mereka, perang saudara lebih merusak bagi masyarakat ketimbang kesalahan-kesalahan yang bisa ditimpakan oleh para tiran,[36] dan melestarikan masyarakat

---

[34] Lihat Ps.-Nashi', §108; sama halnya al-Ash'ari, *Maqalat al-islamiyyin*, ed. H. Ritter (Istanbul, 1929-33), 451 (dalam konteks pelaku zalim secara umum, bukan penguasa secara khusus). Bandingkan monograf M. Cook on *al-amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy 'an al-munkar,* sementara berjudul *The Voice of Honest Indignation* (Cambridge, forthcoming), ch. 9.

[35] Ash'ari pada catatan sebelumnya; W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973), ch. 1; P. Crone dan F. W. Zimmermann, *The Epistle of Salim b. Dhakwan* (Oxford, 2000), ch. 5, semua dalam konteks pelaku zalim secara umum, bukan penguasa secara khusus.

[36] Dengan kata lain, dalam pandangan muslim-pasif [*quietist*], pemberontakan dengan kekerasan untuk menggulingkan tiran itu

lebih penting ketimbang memperbaiki kepemimpinannya; kau harus menaati penguasa, betapapun berdosanya dia, kecuali jika dia memerintahkan kau untuk tidak menaati Allah—di mana anda harus melakukan perlawanan pasif.[37] Bahkan ada yang berpendapat—dengan gaya Kristen—bahwa penguasa tiran adalah hukuman atas dosa.[38] Namun kaum Muslim Anarkis mengusulkan solusi ketiga. Dan kita bisa mulai dengan kaum Mu'tazilah, yang akan mendapatkan sebagian besar perhatian dalam teks ini.

---

lebih banyak mudharatnya ketimbang manfaat untuk kemaslahatan umat—penerjemah [al-Bukhari].

[37] Cf. B. Lewis, 'On the Quietist and Activist Traditions in Islamic Political Writings', *Bull. School of Oriental and African Studies*, xlix (1986).

[38] e.g. al-Hasan al-Basri (d. 728), dalam Ibn Sa'd, *Kitab al-tabaqat al-kabir*, ed. E. Sachau *et al.*, 8 vols. (Leiden, 1904-21), vii, 1, 119

Argumen Kaum Mu'tazilah

Kaum Mu'tazilah mengajukan berbagai argumen yang mendukung anarkisme, tetapi hanya satu yang dikutip secara lengkap, yaitu argumen dari pertapa Mu'tazilah. Argumennya sebagai berikut. Islam itu berbeda dengan agama lain, karena komunitas agama lain memiliki raja yang memperbudak rakyatnya, dan Nabi bukanlah seorang raja, begitu pula para penerusnya, dan jika seorang imam *lantas* berubah menjadi raja, yakni berhenti memerintah sesuai dengan hukum, maka kaum Muslim secara hukum wajib memeranginya dan menggulingkannya [sebagaimana dikatakan golongan aktivis]. Namun perang saudara memang sangat buruk; ia memecah belah masyarakat dan menyebabkan lebih banyak pelanggaran hukum tanpa menjamin hasil yang lebih baik [sebagaimana kata golongan pendiam]. Karena para imam terus *berak*hir

menjelma raja, solusi terbaiknya adalah tidak mengangkat mereka sejak awal.[39]

Para pertapa Mu'tazilah [golongan Asketik] tidak menyangkal bahwa mungkin akan ada penguasa yang sah di masa depan: dan bagi mereka, sosok penguasa yang sah itu mestilah seorang 'Alid, yakni keturunan dari Sang Nabi.[40] Namun di tengah absennya penguasa yang seperti itu, sungguh lebih baik untuk tidak memiliki penguasa.

Argumen Al-Asamm—yang harus disusun dari berbagai bagian—didasarkan pada premis bahwa imam adalah seorang penguasa yang disetujui oleh semua anggota masyarakat; tanpa konsensus tersebut, ia tidak akan menjadi seorang imam sama sekali.[41] Ini diterima secara luas [juga merupakan premis kaum Najdiyah]. Pada awalnya, para khalifah berkuasa dan memerintah dengan kesepakatan bersama dan karenanya merupakan imam yang sejati [menurut al-Asamm; namun tidak bagi kaum Najdiyah], tetapi hal ini tidak berlaku untuk saat-saat

---

[39] Ps.-Nashi', §83 = van Ess, TG, v, 329-30.

[40] Hal ini tersirat dari sikap Sahl ibn Salama, yang berasumsi bahwa ia seorang anarkis: ia akhirnya menawarkan imamah kepada seorang 'Alid (Crone, 'Statement by the Najdiyya', 74 n.; cf. below, n. 76 on Sahl) Bandingkan juga fakta bahwa banyak Mu'tazilah Baghdad adalah Zaydi, dan bandingkan nada Syiah dalam kisah sufiyyat al-mu'tazilah dalam Ash'ari, Maqalat, 467 = van Ess, TG, v, 330. **Catatan Penerjemah**: istilah *'Alid* adalah untuk keturunan Ali bin Abu Thalib—sepupu sekaligus menantu Nabi Muhammad.

[41] Ash'ari, *Maqalat*, 460, 6; al-Baghdadi, *Usul al-din* (Istanbul, 1928), 287, 5 = van Ess, *TG*, v, 203, with discussion at ii, 408-9.

sekarang ini: komunitas telah tumbuh terlalu besar.[42] Seperti kalangan Asketik, al-Asamm tampak tetap membuka kemungkinan bahwa suatu hari nanti akan ada imam sejati, meskipun ia tidak menganggap ini sebagai kemungkinan—jika ia melihat ukuran umat sebagai masalah utama;[43] dan ia tentunya tak berpikir bahwa imam haruslah seorang 'Alid, atau bahkan seorang Arab.[44]

---

[42] Ps.-Nashi', §§99-102 = van Ess, *TG*, v, 204-5, where the true caliphs include Mu'awiya, but not 'Ali. Bahwa ia melihat ukuran sebagai masalah ditunjukkan oleh usulannya untuk memiliki beberapa imam.

[43] Mungkin ada rujukan kepada seorang imam di masa mendatang dalam laporan tersebut bahwa ia menolak pertempuran bersenjata melawan para pelaku kejahatan kecuali di bawah kepemimpinan seorang imam yang adil (Ash'ar1, Maqalat, 451, 12). Ini dapat ditafsirkan sebagai legitimasi pemberontakan terhadap para penguasa yang tidak adil di bawah kepemimpinan seorang yang adil yang akan muncul di masa mendatang (demikianlah terjemahan van Ess dalam TG, v, 207, no. 31). Namun, hal itu mungkin juga dimaksudkan untuk mendukung penindasan paksa para pemberontak oleh para imam di masa lalu sambil mengesampingkan upaya swadaya bersenjata di masa sekarang (lih. Ash'ari, Maqalat, 278 = van Ess, TG, v, 198, no. 13; ia menulis menentang mereka yang 'percaya pada pedang': van Ess, TG, ii, 409). Bagaimanapun, hal itu tampaknya bertentangan dengan pandangannya tentang imam sebagai orang yang memerintah dengan konsensus, tetapi ia jelas tidak membayangkan konsensus sebagai suara bulat (pace al-Shahrastani, al-Milal wa'l-nihal, ed. W. Cureton (London, 1846), 51 = Livre des religions et des sectes, trans. J. Jolivet dan G. Monnot (n.p., 1986-93), 251), karena ia hampir tidak dapat menyangkal bahwa ada pertentangan terhadap Mu'awiya (661-80), yang imamahnya ia terima.

[44] Dia menolak imamah Ali (656-61), tidak seperti imamah Mu'awiyah, dengan alasan belum ada kesepakatan mengenai dirinya (lihat n. 40); dan murid-muridnya yang diduga berpendapat bahwa imam bisa seorang Arab atau non-Arab (Jahiz, 'Jawabat', Rasa'il, iv, 285).

Bagaimanapun, orang haruslah mencari alternatif saat pemimpin seperti itu tidak ada.

Hisham al-Fuwatī mengikuti satu varian versi dari argumen al-Asamm. Menurutnya, masyarakat hanya membutuhkan seorang imam ketika mereka bulat bersepakat dan sah, yang tampak ia maksudkan adalah bahwa hanya dalam keadaan yang demikianlah dimungkinkan [dan diwajibkan?] untuk memilih seorang imam.[45] Di masa lalu hal itu mungkin, tetapi sekarang ini tidak: masyarakat telah terpecah belah dan berdosa [dekaden—*penerj*]. Murid Hisham, 'Abbad bin Sulayman, bahkan sampai menyatakan dengan tegas bahwa tidak akan pernah ada imam lagi.[46] Di sini juga, orang harus mencari alternatif.

---

[45] Al-Baghdadi, *al-Farq bayna 'l-firaq*, ed. M. Badr (Cairo, 1910), 149-50 = van Ess, *TG*, vi, 234, no. 39, dengan referensi lebih lanjut; similarly Ibn Hazm, in van Ess, *TG*, vi, 269, dimana pernyataan tersebut dikaitkan dengan 'Abbad ibn Sulayman. Bandingkan dengan rumusan Baghdadi dalam Ushulnya, 271-2: apabila para anggota masyarakat mendurhakai dan membunuh imam mereka, maka 'tidaklah wajib (*lam yajib*) bagi orang-orang saleh di antara mereka untuk mengangkat seorang imam'.

[46] Ash'ari, *Maqalat*, 459, 467 = van Ess, *TG*, vi, 269-70, nos. 106-7. Dalam opini 'Abbad, 'Ali adalah imam terakhir, dan ini hampir pasti juga merupakan pendapat Hisham. Klaim Hisham bahwa tidak ada imamah yang mungkin terjadi ketika masyarakat berdosa dan membunuh imam mereka tidak dimaksudkan untuk menyiratkan bahwa imamah berakhir dengan kematian 'Uthman, seperti yang diyakini al-Baghdadi dan yang lainnya, yang menyiratkan bahwa maksud Hisham adalah untuk merendahkan posisi 'Ali. (cf. W. Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrdhim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965), 42).

Anarkis Mu'tazilah jelas anarkis yang penuh penyesalan. Mereka [mungkin] tidak akan setuju dengan Emma Goldman [w. 1940] yang memandang bahwa semua bentuk pemerintahan bertumpu pada kekerasan, dan karenanya salah dan berbahaya, serta tidak perlu.[47] Menurut pandangan mereka, hal ini hanya berlaku untuk pemerintahan dalam artian kerajaan; imamah adalah pengecualian. Akan tetapi, hal itu tidaklah lagi menjadi pengecualian; ia memang bertumpu pada kekerasan, dan karenanya menjadi salah, berbahaya, dan tidak perlu. Inilah masalah yang mereka hadapi.

Kaum Mu'tazilah [sebagaimana juga Najdiyah] menyatakan ketidakperluan imamah dengan menolak anggapan bahwa imamah diperintahkan oleh hukum agama. Seorang Muslim harus shalat, berpuasa, dan memenuhi kewajiban lain yang diperintahkan oleh hukum agama, namun memiliki imamah bukanlah kewajiban semacam itu, kata mereka. Mereka menunjukkan argumen ini dalam berbagai cara.

Al-Asamm, diikuti oleh al-Nazzam, terkenal menyatakan bahwa orang-orang tak butuh seorang imam jika mereka menaati hukum agama atas kemauan mereka sendiri.[48] Dengan pernyataan ini, ia tidak tampak bermak-

---

47 Dalam *Anarchism and Other Essays* [New York, 1911], 56.

48 Ash'ari, *Maqalat*, 460, 9-10; Baghdadi, Usul, 271; Ibn Abi '1-Hadid, in van Ess, *TG*, v, 207, no. 33, with further references; 'Abd al-Jabbar and al-Mas'udi, in Crone, 'Statement by the Najdiyya', nn. 21-2; al-Shahrastani, *Kitab nihayat al-iqdam fi 'ilm al-kalam,* ed. (with summary

sud bahwa situasi seperti itu benar-benar dapat terjadi, tetapi lebih karena orang dapat membayangkan situasi di mana imamah tidaklah diperlukan, berdasarkan akal, institusi itu [imamah] tidaklah dapat diidentifikasi sebagai kewajiban. Itu juga tidak ditentukan dalam Al-Qur'an [sebagaimana tampak disetujui oleh semua atau sebagian besar non-Syi'ah pada saat itu]; dan menurut mereka yang diduga pengikut al-Asamm—disebut oleh al-Jahiz, kebiasaan para sahabat Rasul setelah wafatnya beliau juga mengesampingkan kemungkinan bahwa hal itu ditetapkan oleh beliau.[49] Singkatnya, tiada kewajiban hukum untuk mengadakan lembaga tersebut. 'Abbad ibn Sulayman, mungkin menggemakan Hisham al-Fuwatī, menggunakan fakta tentang keraguan akan kemungkinan memiliki imam yang sah, mengajukan bahwa keraguan itu muncul untuk menunjukkan bahwa tak seorang pun bisa muncul lagi,[50] dan hal ini mungkin menyiratkan bahwa karenanya, tidak ada kewajiban untuk mengadakan imamah [lagi?]; secara umum disepakati bahwa Allah tidak memaksakan tugas-tugas yang mustahil pada kaum mukmin. Bagaimana para pertapa Mu'tazilah berargumen, kita tidak tahu, tetapi satu atau lain cara, mereka semua menyangkal argumen bahwa imamah berasal dari Tuhan. Dengan kata lain,

---

trans.) A. Guillaume (London, 1934), 481; trans. and discussed in Crone, 'Statement by the Najdiyya'.

[49] 'Jawabat', *Rasd'il*, iv, 290 ff.; cf. Crone, 'Statement by the Najdiyya', 68.

[50] Ash'ari, *Maqalat*, 459 = van Ess, *TG*, vi, 269-70, no. 106, menyatakan keraguan tersebut muncul setelah wafatnya Ali, khalifah terakhir yang ia akui sendiri sebagai khalifah yang sah.

mereka semua mendesakralisasinya: imamah tidaklah mencerminkan yang absolut; imamah hanya lembaga manusia yang bisa salah seperti lembaga lainnya [*min mu'amalat al-nas,* sebagaimana kata al-Assam].[51] Mereka tidak mengatakan bahwa imamah adalah institusi yang buruk atau bahwa Tuhan pada awalnya menghendaki manusia hidup tanpanya; mereka hanya menyangkal bahwa Tuhan punya pandangan tentang keinginan akan imamah atau sebaliknya.

Mengingat bahwa imamah hanyalah konvensi manusia, orang dapat memilikinya atau tidak, sesuai dengan keinginan mereka saja, bagaimana yang pas: orang-orang pernah memilikinya di masa lalu, dan itu berjalan dengan sangat baik, tetapi saat ini lebih baik, atau bahkan perlu, untuk tidak memiliki hal itu. Singkatnya, mereka memutus hubungan antara imamah dan hukum yang menjadi dasar masyarakat Islam.

Demikianlah mereka membuat anarkisme mungkin.

[51] In Shahrastani, *Iqdam*, 481.

Melakukan Tanpa Imam

Namun bagaimana orang dapat menata [kehidupan] tanpa adanya sosok yang akan menerapkan hukum dan imam? Terutama, siapa yang menerpakan hukum dan menjatuhkan sanksi bagi apa disebut *hudud*, yang secara umum disepakati bahwa hal tersebut hanya bisa diterapkan oleh imam atau perwakilannya? Dalam keadaan normal tidak ada orang yang dibolehkan membunuh atau melukai mukmin lain. Hukum, bagaimanapun, menetapkan bahwa kejahatan tertentu [seperti pencurian, perzinahan, dan minum anggur] dapat dihukum mati, diamputasi, atau dicambuk; hukuman ini termasuk di antara 'hak Tuhan' [*huquq Allah*], ini perlu dilakukan untuk kebaikan yang lebih besar, dan diperlukan figur pemimpin publik untuk pelaksanaannya.[52] Hal ini jelas menunjukkan bahwa

[52] Tentang *huquq allah*, lihat B. Johansen, 'Eigentum, Familie und Obrigkeit im hanafitischen Strafrecht', *Die Welt des Islams*, edisi baru.,

memiliki seorang imam adalah kewajiban hukum,[53] dan mungkin karena alasan inilah prihal *hudud* memegang peranan penting dalam diskusi-diskusi mengenai masalah kelangsungan hidup [*surviving*]. Pertanyaan tentang bagaimana orang menata [hidup] tanpa seorang imam kurang mendapat perhatian, dan tidak ada diskusi sama sekali tentang di mana orang dapat menemukan petunjuk religius, meski demikian kaum Mu'tazilah abad ke-9 umumnya memandang imam sebagai pembimbing atau guru religi.[54] Tetapi mungkin ini hanya mencerminkan keadaan bukti yang terpisah-pisah.

Bagaimanapun, kaum Mu'tazilah menanggapi dengan sebagian program pengaturan moral dan sebagian lagi dengan usulan-usulan praktis. Seputar yang pertama, mereka menekankan tema kerja sama dan menjalankan tugas dengan serius. 'Kesejahteraan rakyat sepenuhnya bergantung pada tingkat yang kerjasama yang dicapai', seperti yang ditunjukkan oleh beberapa dari mereka. Setiap orang harus bekerja sama, berpartisipasi; tidak ada

---

xix (1979); B. Johansen, 'Sacred and Religious Elements in Hanafite Law', dalam E. Gellner and J.-C. Vatin (eds.), *Islam et politique au Maghreb* (Paris, 1981), 289, 297 ff.

[53] 'Abd al-Jabbar mengutip syekhnya yang mengemukakan hal yang sama: bahwa pemotongan rambut diwajibkan bagi pencuri dalam Al-Qur'an (5: 38) berarti bahwa imamah adalah wajib berdasarkan perintah yang jelas (nass), karena hanya imam yang berwenang untuk melaksanakannya. (*al-Mughni*, xx/1, ed. 'A.-H. Mahmud dan S.Dunya (Cairo, n.d.), 41).

[54] Ps.-Nashi;, §85 (*al-imam huwa alladhi yu'addibu 'I-umma wa-yu'arrifuha ma'dlim diniha*), mengacu pada Mu'tazilah yang meyakini imamah itu wajib. Namun al-Asamm jelas melihat imam sebagai guru juga.

orang yang bersalah atas kejahatan yang dibiarkan luput, bahkan untuk melakukan peran mereka, orang yang bersalah atas kejahatan haruslah menyerahkan diri secara sukarela.[55] Mengenai yang terakhir, usulan-usulan praktis tersebut berkisar dari pembubaran otoritas publik secara menyeluruh hingga desentralisasi yang drastis. Pembubaran total otoritas publik tampaknya merupakan hal yang ada dalam pemikiran Hisham al-Fuwatī dan ‘Abbad ibn Sulayman. Karena tak ada otoritas yang sah, orang-orang harus mengambil hukum ke tangan mereka sendiri kapan pun mereka bisa untuk memastikan bahwa hukum diterapkan: membela diri [*self-help*] dianjurkan bahkan ketika memerlukan pembunuhan, dan bahkan ketika pembunuhan harus dilakukan secara diam-diam.[56] Lebih baik lagi,

---

[55] Jahiz, 'Jawabat', Rasa'il, iv, 286-7, 289.

[56]Jika ada orang yang murtad dari Islam tanpa ada imam yang bisa mengeksekusinya, maka orang yang mampu membunuhnya tanpa menarik perhatian orang lain, maka orang tersebut harus melakukannya (demikianlah pendapat Hisham al-Fuwati menurut al-Khayyat), *Kitab al-intisar*, ed. and trans. A. N. Nader (Beirut, 1957), 51 = 57 (inaccurate); van Ess, TG, vi, 233, no. 38). Generasi mendatang meringkas hal ini sebagai sebuah doktrin yang menyatakan bahwa membunuh lawan dan mengambil harta benda mereka secara sewenang-wenang adalah sah. (Khayyat, where this is rejected; further sources in van Ess, TG; Ash'ari, *Maqalat*, 465, on 'Abbad ibn Sulayman = van Ess, TG, vi, 270, no. 108). Karena rumusan Hisham mengandaikan adanya otoritas publik yang harus dilindungi darinya dalam menjalankan tugasnya, maka tidak mengherankan jika generasi mendatang menganggap Hisham dan muridnya mendukung pembunuhan tersebut; namun apa yang dikatakan Hisham dan Abbad tidak diragukan lagi adalah bahwa orang-orang harus melakukan 'amar ma'ruf dan nahi munkar' (*al-amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy 'an al-munkar*), kewajiban bagi setiap orang beriman, sampai pada titik mengambil alih hudud dari para imam yang gagal menegakkan

orang-orang harus memberontak dan secara terbuka mengambil alih pelaksanaan hukum, termasuk pemotongan tangan pencuri, eksekusi pembunuh, dan segala hal lain yang biasa dilakukan para imam.[57] Ini terdengar seperti rekomendasi untuk anarki dalam arti normal kekacauan dan ketidaktertiban. Dalam nada yang agak kurang anarkis, Mu'tazilah lainnya mengusulkan agar para pemimpin rumah tangga, distrik, suku, dan kota yang dapat dipercaya dan terpelajar harus menerapkan hukum dalam yurisdiksi mereka, dan bahwa mereka memenuhi syarat untuk melaksanakan *hudud*.[58] Dengan kata lain, kekuasaan harus dikembalikan kepada para patriark/tetua dan pemimpin lokal—tiran domestik dan preman lokal dalam bahasa modern. Namun—Mu'tazilah—yang lainnya enggan melakukannya tanpa otoritas publik sama sekali. Menurut pandangan mereka, orang bisa memilih imam sementara. Ini dapat dilakukan setiap kali terjadi sengketa hukum atau kejahatan dilakukan, atau ketika musuh menyerbu; si imam akan kehilangan jabatannya segera setelah ia menyelesaikan tugasnya, sebagaimana seorang imam dalam arti pemimpin shalat [arti lain dari kata tersebut] kehilangan otoritasnya saat shalat selesai.[59] Kita berasumsi bahwa para pemimpin keluarga, distrik, suku, dan kota yang mereka maksud sebagai kandidat untuk

---

hukum (thus van Ess, in TG, iv, 14; cf. also Cook, *Voice of Honest Indignation*, ch. 9).

[57] 'Abbad, dalam Ash'ari, *Maqalat*, 467 = van Ess, TG, vi, 270, no. 107

[58] Jahiz, 'Jawabat', Rasa'il, iv, 286.

[59] Ps.-Nashi', §82 = van Ess, TG, v, 329.

pemilihan, tetapi bagaimanapun juga, kaum Mu'tazilah ini [sepertinya kalangan Asketik/pertapa] jelas menginginkan agar kepemimpinan diemban oleh petugas yang terpilih. Al-Asamm juga bermain di sekitar ide ini. Ia mengatakan bahwa jika kita mengumpulkan sejumlah orang untuk meminimalkan bahaya bias dan kolusi, mereka bisa menggganti imam untuk tujuan menegakkan hukum dan menerapkan *hudud*.[60] Dengan kata lain, orang bisa memiliki pemerintahan oleh komite eksekutif.

Al-Asamm juga mengajukan usulan untuk desentralisasi ekstrim: orang dapat memiliki beberapa imam semi-independen. Seorang imam sudah cukup baik pada zaman khalifah pertama, katanya, tetapi saat ini hal itu agak mustahil, tak bisa lagi ada kesepakatan bulat yang sejati hanya pada satu orang, dan *dia* tak dapat mengenal orang-orang berkapasitas di provinsi-provinsi yang jauh, yang berarti, seperti yang dilihat al-Asamm, bahwa dia tidak dapat bekerja sama dengan para elit provinsi; ini, katanya, bikin frustrasi bagi mereka yang ingin berpartisipasi dalam pemerintahan. Oleh karena itu, akan lebih

[60] Ash'ari, Maqalat, 467 = van Ess, TG, v, 209, no. 35, di mana murid al-Asamm, Ibn 'Ulayya, berpendapat sama. Van Ess amehnya menerjemahkan "yuqzmu al-ahkam" sebagai mengusulkan undang-undang ('propose laws' (Gesetze aufstellen) dan mengambil bagian tersebut untuk merujuk pada undang-undang (TG, ii, 414; similarly 'Une lecture', 24). Orang biasanya menerjemahkannya dengan 'menegakkan hukum', dan bagian itu terdapat dalam rubrik yang membahas apakah boleh ada pemotongan tangan bagi pencuri, pembalasan dendam, atau infadh al-ahkam, pelaksanaan hukum, tanpa adanya imam.

baik untuk memiliki beberapa imam, dan ini sepenuhnya sah. Dia seharusnya melanjutkan bahwa karena imamah adalah konvensi manusia, kita dapat melakukan apa pun yang kita suka dengan itu, tetapi pada titik ini dia tampaknya telah kehilangan keberaniannya: dia mencoba melegitimasi usulannya dengan mengacu pada preseden Nabi. Dia mengklaim bahwa gubernur-gubernur Nabi di Arabia pada dasarnya adalah imam-imam yang independen. Masing-masing mengumpulkan pajak, menjaga ketertiban, melakukan pertahanan dan mengajarkan hukum kepada orang-orang;[61] dan ketika Nabi wafat, penduduk setiap pusat provinsi telah mewarisi hak untuk menunjuk gubernur mereka sendiri. Singkatnya, semua provinsi kini berhak untuk memilih penguasa semi-independen mereka sendiri, yang tentu saja harus bekerja sama.[62] Al-Jahiz mencemooh usulan ini [seperti yang diketahuinya dari para pengikut al-Asamm]: *siapa yang pernah mendengar tentang penguasa-penguasa yang bertetangga yang tidak berperang?*[63] Tetapi apa yang sedang diusulkan al-Asamm jelas merupakan konsep federasi. Konsep seperti itu tidak eksis, dan ia juga tidaklah sampai pada konsep itu, karena ia tidak menjelaskan apa yang akan menyatukan para gubernur sekarang setelah Nabi wafat. Namun, itu tetap merupakan gagasan politik yang luar biasa, dan tidak mengherankan jika ia kehilangan keberaniannya, sebab mengusulkan agar komunitas Muslim dibagi di antara

[61] Juga bagi al-Asamm, imam jugalah guru.
[62] Ps.-Nashi', §§103-4 = van Ess, TG, v, 208
[63] Jahiz, 'Jawabat', Rasa'il, iv, 303-5.

sejumlah imam konon bahkan lebih sesat daripada mengatakan bahwa komunitas itu dapat berjalan tanpa imam sama sekali. Al-Asamm tidak pernah berani menerbitkan usulan ini; ia hanya memberi tahu teman-teman dekat dan murid-muridnya [*Khawass Ashabihi*] tentang hal itu.

Akar Yunani atau Kesukuan ?

Sekitar delapan puluh tahun yang lalu, Goldziher mengajukan argumen bahwa al-Asamm dan Hisham al-Fuwatī menemukan gagasan anarkisme mereka dari satu surat Yunani yang konon ditulis oleh Aristoteles kepada Alexander setelah penaklukan Iran oleh Alexander;[64] tetapi hal ini tidak mungkin dan telah ditolak dengan tepat oleh van Ess.[65] Surat itu mengemukakan dua poin

[64] I. Goldziher, 'Hellenistischer Einfluss auf mu'tazilitische Chalifats-Theorien', *Der Islam*, vi (1916), dengan mengacu pada J. Lippert (ed.), *De Epistula Pseudoaristotelica Peri Basileias Commentatio* (Halle, 1891), §2. Naskah asli dalam bahasa Yunani telah hilang. Untuk edisi ulang dan terjemahan bagian terkenal yang meramalkan kesatuan politik umat manusia, lihat S. M. Stern, *Aristotle on the World State* (Oxford, 1968). Untuk edisi baru dan terjemahan seluruh surat, lihat J. Bielawski dan M. Plezia (eds. dan trans.), 'Lettre d'Aristote a Alexandre sur la politique envers les cites', *Archiwum filologiczne*, xxv (1970), yang menyatakan bahwa surat tersebut asli.

[65] Van Ess, 'al-Asamm'; van Ess, *TG*, ii, 411-12

yang mencerminkan perdebatan Helenistik yang mendukung dan melawan monarki [ketimbang pemerintahan itu sendiri]: pertama, 'banyak orang berpikir bahwa seorang penguasa yang menegakkan hukum hanya diperlukan di masa perang, ketika perang telah berakhir dan keamanan serta ketenangan berlaku, seseorang dapat hidup tanpanya'; dan kedua, 'sebagian orang berpikir bahwa semua orang harus setara, tanpa penguasa atau yang dikuasai di antara mereka, sementara yang lain berlawanan ekstrim dengan menganggap bahwa itu dapat diterima hanya jika penguasa 'memaksa tanpa mengindahkan hukum.'[66] Surat itu kemungkinan diterjemahkan ke dalam bahasa Arab di Suriah pada tahun 730-an dan 740-an,[67] dan rumusan yang mengingatkan kita pada poin kedua muncul kembali dalam sebuah karya sekretaris Irak, Ibn al-Muqaffa' (w. 757),

[66] Bielawski dan Plezia, 'Lettre', 30, 39 = 57, 63 (2, 1; 7, 7). Goldziher hanya mengutip bagian pertama. Bandingkan Isocrates (w. 338 SM), Nicocles, 22-6, tentang bagaimana monarki lebih efisien dalam perang daripada bentuk pemerintahan lainnya. Argumen kedua tampaknya merangkum argumen Aristoteles yang mendukung dan menentang 'raja yang bertindak dalam segala hal sesuai dengan keinginannya sendiri', di mana diamati bahwa 'beberapa orang menganggap sepenuhnya bertentangan dengan kodrat jika satu orang berdaulat atas semua warga negara di mana polis terdiri dari orang-orang yang sama' (Politik, 1287a)

[67] M. Grignaschi, 'Les "Rasa'il 'Aristatalisa 'ila-l-Iskandar" de Salim Abu-l-'Ala' et l'activite culturelle al'epoque omayyade', *Bulletin d'etudes orientales*, xix (1965-6);
M. Grignaschi, 'Le Roman epistolaire classique melestarikan dans la version arabe de Salim Abu-l-'Ala", *Le Museon*, lxxx (1967).

ini menunjukkan bahwa surat itu dibaca di Irak jauh sebelum masa al-Asamm dan Hisham al-Fuwatī.[68]

Namun sulit untuk melihat bagaimana hal itu dapat mengilhami mereka, sebab konsep penguasa sebagai pemimpin darurat dalam perang merupakan hal yang asing bagi mereka berdua, dan tidak seorang pun dari mereka berdua ingin menyingkirkan imam dengan alasan bahwa manusia itu setara, atau seharusnya setara.

Dalil pengaruh Yunani pada hal apa pun ialah tak-diperlukan. Al-Asamm dan Hisham merumuskan gagasan mereka dalam interaksi dengan tetangga mereka yang Khawarij [yang tak diberikan untuk membaca karya-karya Yunani], dan baik kaum anarkis Mu'tazilah maupun Najdiyah jelas-jelas mengacu pada tradisi kesukuan yang mendasari semua pemikiran politik Islam awal—yang bisa secara longgar diidentifikasi sebagai libertarian.

Akan tetapi, perlu ditegaskan bahwa gagasan kesukuan hanya berfungsi dalam pengertian bahwa

---

68 'Al-Risala fi '1-sahaba', dalam *Ibn al-Muqaffa'*: *"Conseilleur" du calife*, ed. and trans. C. Pellat (Paris, 1976), §§13-14; dalam *al-Majmu'a al-kamila li-mu'allafat 'Abdallah b. al-Muqaffa'* (Beirut, 1978), 195-6, di mana sebagian orang berpendapat bahwa imam tidak berbeda dari orang lain dalam hal ia harus dipatuhi ketika ia mengikuti Tuhan dan tidak dipatuhi ketika ia menentang-Nya, sedangkan yang lain mengatakan bahwa ia harus dipatuhi dalam segala situasi karena rakyatnya tidak dapat menghakiminya. Di sini, seperti dalam surat kepada Alexander, para penganut pandangan pertama terdengar lebih anarkis daripada yang mungkin mereka lakukan. (Kesamaan antara rumusan dalam kedua karya tersebut pertama kali diperhatikan oleh Anthony Black.)

gagasan tersebut membentuk bagian dari sistem nilai umat Muslim awal, bukan sebagai model dalam hak mereka sendiri. Tidak ada tradisi untuk menghargai masyarakat kesukuan atas pelestarian kebajikan politik yang telah hilang dari masyarakat beradab.

Jauh di kemudian hari, dalam sebuah teks madrasah/mazhab dari Iran abad ke-14, seseorang menemukan argumen bahwa orang-orang tak membutuhkan imamah, karena suku Badui dapat hidup dengan baik tanpa penguasa;[69] tetapi tidak ada cara untuk mengetahui dari mana argumen ini berasal atau seberapa awal argumen ini muncul. Bisa jadi berasal dari kaum Najdiyah. Dan kaum Mu'tazilah tak pernah menyebut suku Badui dalam teks-teks mereka yang masih ada, dan kemungkinan, mereka menganggap bahwa ketiadaan negara dari masyarakat kesukuan sama buruknya dengan tirani, karena keduanya tidak didasarkan pada hukum Tuhan.

Mereka sama sekali tidak menyebutkan contoh konkret tentang ketiadaan negara, dan inilah yang sangat luar biasa tentang mereka: mereka tak berpikir dalam konteks kembali ke kondisi awal manapun; semuanya membahas bentuk-bentuk baru organisasi politik yang tak memiliki contoh dalam sejarah nyata maupun imajiner.

Sejauh yang dapat diketahui, mereka hanya bernalar untuk mencapai pandangan bahwa orang dapat

[69] Al-Iji, *al-Mawaqif* (Cairo, 1907), viii, 347

hidup berdasarkan hukum [ilahiah—*penerj*] saja, bersama dengan beberapa administrasi lokal.

Anarkisme Islam vs Barat

Dapat dikatakan bahwa sebagian besar usulan Mu'tazilah tidak benar-benar anarkis karena sebagian besar di antaranya mengajukan untuk mengganti satu jenis pemerintahan dengan yang lain, alih-alih menghapus semuanya. Tapi hal ini berlaku pada sebagian besar usulan anarkis: alternatif terhadap negara lebih sering [ketimbang tidak] berupa otoritarianisme jenis lain, dan sering kali lebih menyeluruh. Perbedaan utama antara Mu'tazilah dan anarkisme Barat adalah bahwa Mu'tazilah hanya mengusulkan alternatif politik terhadap imamah, sedangkan kaum anarkis Barat biasanya mengusulkan pemisahan sosial dan/atau kesederhanaan hidup yang ekstrem agar bisa hidup tanpa negara. Anarkisme Barat selalu berkaitan dengan reorganisasi sosial-ekonomi dan reformasi politik, hampir selalu dalam corak egaliter, dan biasanya komunis (dengan demikian sudah menjadi ciri kaum Taborit).

Baik pemerintah maupun kepemilikan pribadi tidak eksis dalam keadaan alamiah; yang pertama muncul untuk melindungi yang terakhir, seperti yang diketahui semua orang dari Cicero,[70] jadi keduanya harus dihapuskan bersama-sama. Namun anarkisme Mu'tazilah sama sekali tidak peduli dengan reorganisasi sosial, tidak pula bersifat egaliter, apalagi komunis.

Kaum Mu'tazilah Asketik [pertapa Mu'tazilah] memang mendalilkan adanya hubungan antara pemerintah dan properti, namun apa yang mereka katakan bukanlah bahwa keduanya pada hakikatnya salah, hanya saja keduanya salah kecuali jika didasarkan pada hukum Islam. Mereka tidak lagi seperti itu. Tempat tinggal Islam telah berubah menjadi tempat tinggal kekufuran, sebagaimana dinyatakan salah seorang dari mereka, yang berarti bahwa kehidupan kolektif tidak lagi memiliki landasan hukum atau moral.[71]

Ketidak-absahan penguasa telah merusak semua hak atas properti: semua kepemilikan benar-benar perampasan sampai imam yang sah muncul; mencari nafkah dengan cara apa pun yang melibatkan pembelian dan penjualan dilarang; semua pendapatan adalah dosa, kecuali sisa-sisa seperti yang diperoleh dengan mengemis pada saat amat

---

[70] Bandingkan Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought* (Berkeley, 1988), bab 4. Dawson secara meyakinkan berpendapat bahwa hal ini bermula dari Panaetius (*Cities of the Gods*, 252 n. 14)
[71] Abu 'Imran al-Raqashi, dalam van Ess, *TG*, iii, 131

sangat membutuhkan.[72] (Bagaimana mereka memandang kehidupan dari alam tidak diceritakan pada kita: semuanya jelas merupakan penduduk kota.) Jika kepala negara itu sah, properti dan pendapatan darinya juga akan sah.

Sejauh Mu'tazilah mendalilkan hubungan antara properti dan masalah politik mereka, pandangan mereka adalah bahwa pemerintahan yang salah membuat properti jadi tidak bermoral, bukan bahwa properti menghasilkan pemerintahan yang salah. Jauh dari menafsirkan masyarakat mereka yang tak setara sebagai sumber tirani khalifah, mereka semua melihatnya sebagai alternatif: masyarakat akan baik-baik saja jika dibiarkan saja; para patriark dan pemimpin lokal akan memberlakukan hukum.

Anarkisme mereka terdiri dari menyingkirkan kepala negara, dan, secara implisit, tentara dan birokrasinya juga, untuk mengganti seluruh aparatur pemerintah pusat dengan imam provinsi dalam federasi atau imam lokal yang dipilih untuk suatu masa jabatan, atau dengan komite eksekutif, atau hanya dengan para kepala rumah

[72] Ps.-Nashi', §83 = van Ess, TG, v, 330; Ash'ari, Maqalat, 467 = van Ess, TG, v, 330; cf. also van Ess, in TG, iii, 130 ff. Mereka sadar betul bahwa sisa-sisa makanan yang mereka peroleh dengan mengemis juga diperoleh dengan cara yang berdosa, tetapi mereka berpendapat bahwa kebutuhan melegitimasi konsumsi mereka: seseorang boleh memakan bangkai dan hal-hal yang dilarang oleh hukum jika alternatifnya adalah mati kelaparan (demikian pula pendapat Ash'ari, yang menolak larangan mereka untuk mencari nafkah, yang dikenal sebagai *tahrzm al-makasib*, sebagai alasan untuk bermalas-malasan).

tangga dan suku sebagaimana adanya, atau dengan swadaya yang lugas. Namun sebagai kaum anarkis yang menyesal, tidak seorang pun dari mereka yang mengutuk negara berdasarkan prinsip. Yang mereka pikirkan bukanlah keberadaan kekuasaan yang bersifat memaksa, melainkan distribusinya.

Distribusi kekuasaan pada masa kekhalifahan abad ke-9, dalam faktanya memang sangat tak seimbang. Dinasti Abbasiyah cenderung merekrut prajurit dan gubernur mereka di satu provinsi, Iran timur, dan birokrat mereka di provinsi lain, Irak bagian bawah; pada umumnya, semua orang lain dikecualikan dari pengambilan keputusan di tingkat pusat, betapapun berpengaruh, kaya, atau berjasanya mereka di tingkat lokal.

Keadaan ini semakin buruk, karena, alih-alih memperluas basis kekuasaan mereka, para khalifah memutuskan, sejak pertengahan abad kesembilan dan seterusnya, untuk mengimpor suku Turki sebagai budak dan melatih mereka sebagai prajurit dan pegawai pemerintah, sehingga pemerintah pusat menjadi semakin kurang berjangkar di masyarakat Muslim daripada sebelumnya.[73] Hal ini belum terjadi pada saat al-Asamm menulis, tetapi di situlah keadaannya, dan [gagasan] federasinya tak diragukan lagi

[73] Bandingkan P. Crone, 'The Early Islamic World', dalam K. Raaflaub dan N. Rosenstein (eds.), *War and Society in Ancient and Medieval Worlds* (Cambridge, Mass., 1999), 323 dst.; Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge, 1980), hlm. 5; Dominique Sourdel, *Le Vizirat abbaside*, 2 jilid. (Damaskus, 1959-60).

dimaksudkan untuk melawan tren ini. Ia menginginkan lebih banyak partisipasi lokal. Hal serupa juga berlaku bagi kaum anarkis Mu'tazilah lainnya.

Menerapkan Anarkisme

Tak seorang pun anarkis Mu'tazilah yang menjelaskan bagaimana cara menyingkirkan negara. Semua tampaknya telah mengajukan usulan mereka dalam apa yang disebut Dawson sebagai aliran 'utopia rendah', yang berarti bahwa program reformasi radikal mereka ditakdirkan untuk diimplementasikan pada akhirnya, jika memungkinkan, tetapi sementara itu program tersebut menjalankan fungsi yang sangat berguna (yang dianut oleh semua utopia) yaitu memberikan kritik terhadap lembaga yang ada.[74] Karena semuanya adalah cendekiawan yang tidak memiliki pengalaman politik, mereka mungkin menganggap hal-hal praktis dari implementasi tersebut harus dikerja-

[74] Dawson, *Cities of the Gods,* 7. Apakah program mereka selengkap definisi Dawson tentang penulisan utopis adalah pertanyaan lain: kemungkinannya adalah bahwa mereka hanya membahas imamah, bukan lembaga politik dan sosial secara umum.

kan oleh orang lain. Kita hampir tidak tahu apa pun tentang status sosial atau sumber pendapatan mereka, tetapi sebagian besar dari mereka tampaknya senang menikmati kenyamanan yang tersedia di bawah perlindungan negara, betapapun lalim atau tidak sahnya negara itu. Hisham al-Fuwatī mungkin seorang pedagang kaya, bahkan dikatakan sering mengunjungi istana.[75] Hanya para pertapa Mu'tazilah di Baghdad yang tampaknya menjaga jarak dari para penguasa dan kenyamanan hidup yang normal, tetapi penarikan diri mereka membuat mereka lebih dekat dengan para mistikus—yang dengan ini istilah *sufiyyat al-mu'tazilah* membatasi mereka, daripada dengan para reformis politik. Tak seorang pun dari mereka menunjukkan minat mengobarkan pemberontakan, baik mereka menganggapnya sah atau tidak; dan al-Asamm secara tegas mengesampingkannya.

Namun, sebuah kesempatan muncul. Pada tahun 817, pemerintahan di Baghdad runtuh dengan sendirinya. Terjadi perang saudara (perang keempat); khalifah baru al-Ma'mun masih belum ada, dan gubernurnya tak dapat menjaga ketertiban.[76] Hasilnya adalah pelanggaran hukum total, yang ditanggapi oleh Sahl ibn Salama dengan mendirikan kelompok vigilante terkenal yang terbukti cukup efektif. Orang ini ternyata adalah seorang Mu'tazilah

[75] Lihat van Ess, TG, iv, 1-2, yang meminimalkan (tetapi tidak menyangkal) kehadiran di pengadilan yang tersirat oleh sumber yang dikutip pada 1 n. 3.
[76] Bandingkan Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London, 1986), 148 ff.

Baghdad, kemungkinan dari varian anarkis.[77] Kariernya yang singkat tentu saja meninggalkan kesan mendalam bagi kaum anarkis. "Pada saat pemerintahan hancur dan rakyat jelata serta para penjahat mengambil alih ... kita melihat sejumlah kecil orang yang berintegritas dan terhormat bangkit di distrik, suku, jalan, dan lingkungan mereka untuk ... menaklukkan ... para penjahat, sehingga yang lemah bisa bergerak bebas lagi ... dan agar para pedagang bisa berkeliling lagi," mereka membanggakan cerita—yang dikisahkan oleh al-Jahiz tentang mereka.[78] Ini adalah bentuk devolusi dalam tindakan. Kaum anarkis menyimpulkan bahwa ketika orang dipaksa untuk mengandalkan diri mereka sendiri, mereka mene-mukan bakat yang tidak mereka ketahui sebelumnya. Orang-orang harus bangun: *so-called* 'gembala' akan melanjutkan penindasan segera setelah ia memulihkan kekuatannya.[79] Dia pada kenyataannya telah berhasil mendapatkan kembali kekuatannya, jadi itu adalah akhir dari semuanya.

---

[77] W. Madelung, 'The Vigilante Movement of Sahl b. Salama al-Khurasanl and the Origins of Hanbalism Reconsidered', *Jl Turkish Studies*, xiv (1990, *Festschrift Fahir Iz*), 331; van Ess, *TG*, iii, 173 ff. (superseding I. M. Lapidus, 'The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society', *Internat. Jl Middle East Studies*, vi, 1975).

[78] Jahiz, 'Jawabat', *Rasa'il*, iv, 289.

[79] *Ibid,* 290.

Najdiyah

Ini membawa kita kepada Najdiyah, yang dapat dibahas secara lebih singkat.[80] Najdiyah hampir dapat dipastikan sebagai kalangan pertama yang mengingkari perlunya imamah, dan alasan mereka melakukannya, sejauh yang dapat diketahui, adalah karena mereka ingin melepaskan kewajiban untuk memberontak. Mereka pada dasarnya adalah kalangan aktivis: mereka telah berjuang untuk mengganti khalifah yang tidak sah saat ini dengan seorang imam sejati. Mereka sebenarnya telah memulai sejarah mereka dengan memberontak, pada akhir abad ketujuh, tetapi pemberontakan mereka telah dipadamkan, yang membuat mereka harus memilih antara mencoba lagi atau mengubah doktrin mereka.[81] Mereka memilih yang terakhir, tak tahu kapan pastinya: keyakinan mereka pada dispensabilitas imamah tidak dibuktikan sampai akhir

[80] Ulasan berikut ini berdasarkan pada Crone, 'Statement by the Najdiyya'.

[81] Untuk pemberontakan mereka, lihat 'Abd al-Ameer 'Abd Dixon, *The Umayyad Caliphate* 65-86/684-705 (London, 1971), 169 dst.

abad kesembilan.[82] Namun implikasinya cukup jelas: jika syariat tidak menetapkan seorang imam, maka seseorang tidak perlu memberontak untuk mendirikan imamah; seseorang bisa menjadi Khawarij tanpa harus berkomitmen untuk mendirikan imamah sejati; orang dapat hidup di bawah kekhalifahan Abbasiyah yang tidak sah tanpa membahayakan peluang keselamatannya.

Akan tetapi, kaum Najdiyah segera mengembangkan alasan lebih lanjut untuk mengingkari perlunya imamah: mereka tidak ingin seorang imam menetapkan hukum bagi mereka. Keprihatinan kedua inilah yang paling utama dalam argumen mereka sebagaimana yang kita ketahui. Tidak seperti kaum anarkis Mu'tazilah, yang hanya menganggap imamah tidak dapat dijalankan, kaum **NAJDIYAH MENGINGKARI BAHWA IMAMAH PERNAH ADA.** Seorang imam adalah seseorang yang disetujui semua orang, kata mereka, tetapi persetujuan yang sempurna tak dapat dibayangkan dalam teori dan tak pernah terlihat dalam praktik: bahkan khalifah pertama, Abu Bakar, telah menghadapi pertentangan, sebagaimana diketahui semua orang. Saat itu, ia bukanlah seorang imam, meskipun ia tentu saja adalah orang baik. Mereka menggolongkannya sebagai seorang pemimpin (ra'zs). Dari sini mereka menyimpulkan bahwa **SIFAT WAJIB IMAMAH ADALAH MITOS BELAKA.**[83]

---

[82] Dalam al-Nawbakhti, *Firaq al-shi'a,* ed. H. Ritter (Istanbul, 1931), 10 (catatan Ps.-Nashi tentang mereka terputus di tengah).

[83] Detailnya, lihat Crone, 'Statement by the Najdiyya', 65 dst.

Dengan menyangkal bahwa imamah pernah ada, mereka juga menyangkal bahwa imamah adalah satu-satunya bentuk pemerintahan yang sesuai dengan Islam, mereka tidaklah menyatakan diri sebagai kaum anarkis: kepemimpinan yang dipimpin dengan benar masih menjadi pilihan. Tetapi persoalan pemerintahan politik tidak begitu menarik bagi mereka, sebab mereka harus memberontak untuk dapat menetapkan pemimpin mereka sendiri, entah mereka menggolongkannya sebagai imam atau bukan. Mereka bilang bahwa *jika* orang hendak mendirikan pemerintahannya sendiri, maka orang akan punya kepala suku, meskipun ia tak diwajibkan untuk memiliki itu, dengan menambahkan bahwa kepala suku tersebut harus dipilih oleh masyarakat, diawasi oleh masyarakat, dan digulingkan oleh masyarakat jika ia kedapatan menyimpang: ia hanya akan menjadi agen komunitas. Namun, ini adalah pandangan standar kaum Khawarij soal imam (istilah yang kadang-kadang juga digunakan oleh kaum Najdiyah untuk menyebut pemimpin mereka yang mendapat petunjuk dengan benar).

Akan tetapi, sejauh menyangkut bimbingan keagamaan, 'pemecatan' mereka terhadap imamah tentu saja dimaksudkan dengan motif anarkis. Kalaupun ada penguasa, dia hanya akan menjadi kepala [*chief*], bukan imam. Itu artinya dia tidak punya kekuasaan atas orang lain dalam hal keagamaan. Semua orang beriman berhak memiliki pendapatnya sendiri tentang hukum dan doktrin berdasarkan *ijtihad*, penalaran yang independen, karena semuanya sama-sama berwenang [otoritatif]. Orang-

orang yang beriman itu 'bagaikan gigi-gigi sisir', atau 'bagaikan seratus unta jantan, tanpa ada seekor pun unta betina yang menunggganginya': mengapa mereka harus tunduk kepada seseorang yang seperti mereka? Sebagaimana takkan pernah ada kesepakatan yang cukup untuk menegakkan imamah, maka takkan pernah ada kesepakatan yang cukup untuk menegakkan hukum: konsensus [*ijma'*] sama sekali bukan sumber hukum. Setiap orang bertanggung jawab atas jalannya sendiri menuju keselamatan. Islam Najdi adalah agama yang mandiri [*do-it-yourself religion*]. **SECARA POLITIK** *dan* **INTELEKTUAL,** seorang **MUSLIM NAJDI TIDAK AKAN MEMILIKI TUAN SELAIN TUHAN.**

Ini adalah libertarianisme radikal, dan dicapai dengan pengorbanan. Kaum Najdiyah menganggap diri mereka sebagai satu-satunya Muslim. Semua yang lain adalah kafir yang pada prinsipnya dapat diperbudak, dirampas, dan dibasmi oleh kaum Najdiyah, jika mereka memilih untuk memberontak.[84] Dalam praktiknya, kaum Najdiyah tampaknya hidup dalam persahabatan yang sempurna dengan *so-called* tetangga kafir mereka. Namun, mereka terus menganggap tetangga kafir sebagai orang luar, dan ini berarti bahwa mereka tidak perlu mempertimbangkan mereka dalam pemikiran politik mereka. Apa yang mereka tulis adalah tentang komunitas kecil di mana orang-orang mungkin saling mengenal secara langsung.

[84] Bandingkan Crone dan Zimmerman, *Epistle of Salim b. Dhakwan*, bag. 5.

Mereka dapat mengizinkan tingkat penalaran independen yang tinggi karena hampir pasti ada tingkat konsensus yang tinggi pula, dan mereka dapat memimpikan politik kebebasan karena mereka tidak memiliki pemerintahan sendiri. Sebagai solusi atas masalah bagaimana seseorang dapat menjaga kaum Muslim dari India hingga Spanyol tetap bersama dalam satu komunitas politik dan/atau agama, visi kaum Najdiyah sama sekali tidak berguna.

Kesimpulan

Orang Yunani pada zaman Aristoteles dan umat Islam pertama pada dasarnya adalah makhluk politik dalam pengertian yang sama: keduanya mengasumsikan bentuk tertinggi dari kehidupan manusia yang terdiri dari keikutsertaan dalam urusan publik suatu masyarakat yang terorganisasi secara politik, polis [negara-kota] dalam kasus Yunani, umat [*the umma*; komunitas yang didirikan oleh Nabi Muhammad] dalam kasus Muslim. Sebagaimana negara-kota merupakan satu-satunya sistem pemerintahan yang memungkinkan seseorang untuk hidup bebas menurut orang-orang Yunani, maka masyarakat yang didirikan oleh Nabi adalah satu-satunya sistem pemerintahan yang memungkinkan seseorang menjadi hamba Tuhan, sebagaimana yang dikatakan oleh kaum Muslim, artinya bebas dari perbudakan manusia biasa di dunia ini dan diselamatkan di akhirat. Dalam kedua kasus tersebut, konsep tersebut dirusak oleh penaklukan dunia. Apa yang dilakukan Alexander terhadap polis, para penakluk Muslim juga melakukannya terhadap komunitas mereka

sendiri di Madinah. Orang-orang kini harus menerima *term* kekaisaran [*empires*]. Tentu saja, bentuk pemerintahan asli tetap bertahan: *polis* berlanjut *di dalam* kekaisaran Alexander, *umat* berlanjut *sebagai* satu kekaisaran. Namun, mereka tidak lagi sejalan dengan arena tempat orang menemukan makna hidup mereka. Politik sesungguhnya kini berarti kerajaan, yang oleh orang Yunani dan Muslim disamakan dengan perbudakan. Kebebasan sesungguhnya kini berarti melampaui politik, untuk menemukan makna hidup seseorang di tempat lain.

Inilah latar belakang utama kaum anarkis, dan inilah yang menyebabkan mereka punah. Mu'tazilah tidak melampaui politik. Tidak seperti kaum Sinis dan Stoa, mereka tak mengatakan bahwa orang-orang harus mengubah sikap mereka terhadap pemerintah dan memahami betapa tidak pentingnya hal itu dalam hal tatanan utama alam semesta.[85] Kaum Sufi-lah yang mengambil garis itu.

---

[85] Ini tentu saja merupakan pesan dari jenis *Republik* Sinis dan Stois. Tak satu pun dari keduanya ditafsirkan dalam nada utopis (*sejalan* dengan penulis di atas, n. 16), bahkan tidak dalam nada 'utopis tinggi' seperti *Republik* Plato (lih. Dawson, *Cities of the Gods*, 7, 186). Mengatakan bahwa lembaga tertentu (misalnya perbudakan) tidak ada menurut hukum alam sama saja dengan mengatakan bahwa lembaga itu tidak ada di mata Tuhan: pesannya adalah bahwa lembaga itu tidak memiliki nilai moral, bukan bahwa lembaga itu harus dihapuskan. Nada keterlaluan yang disengaja yang menjadi ciri karya Sinis dan Stois konsisten dengan keinginan untuk mengubah persepsi, bukan dengan keinginan untuk mereformasi kelembagaan; dan tidak seperti Plato, kaum Stois sangat senang dengan kenyataan bahwa kota ideal mereka tidak akan pernah ada: status orang bijak secara praktis tidak dapat dicapai, seperti yang mereka nyatakan dengan mudah, tanpa mengecualikan diri mereka sendiri. Akan

Kaum anarkis Mu'tazilah mengatakan bahwa orang-orang harus mengubah pemerintahan itu sendiri. Al-Asamm dan murid-muridnya menginginkan partisipasi politik mereka kembali, bahkan jika itu berarti mengorbankan imamah. Najdiyah ingin mempertahankan otonomi intelektual mereka, bahkan jika itu berarti tetap menjadi minoritas kecil. Keduanya *tuh* sejauh melihat ke belakang. Kaum Mu'tazilah sangat realistis dalam pengakuan mereka bahwa imamah tak dapat lagi berfungsi seperti yang telah dilakukan di Madinah, dan al-Asamm juga benar bahwa desentralisasi politik sedang direncanakan. Pada akhir abad kesembilan, kekhalifahan telah pecah di bawah gubernur semi-independen, sebagaimana yang dikatakannya. Namun, kekhalifahan tidak pecah sesuai dengan resepnya. Para penguasa semi-independen adalah para pemimpin militer yang saling berperang sebanyak yang dikatakan al-Jahiz, dan mereka hanyalah versi mini si khalifah, sang tiran yang ingin digantikan oleh al-Asamm. Pada abad kesepuluh, para penguasa ini secara resmi menyebut diri mereka sebagai raja [khalifah, sultan, dll.,— *penerjemah*] dalam arti yang menyanjung. Pada abad kedua

---

tetapi, sementara kaum Sinis menganggap ketidakberhargaan moral dari lembaga-lembaga konvensional berarti bahwa seseorang harus menolak masyarakat (untuk tinggal di bak mandi atau semacamnya), kaum Stoa berpendapat bahwa seseorang harus terus hidup di dalamnya sambil tetap mengingat ketidakpedulian moral dari lembaga-lembaga konvensional: orang bijak harus menikah, seperti yang dikatakan Zeno dan Chrysippus, tidak peduli seberapa komunis hubungan seksual menurut hukum alam; ia hanya tidak boleh terlalu mementingkannya. (Kedua sikap tersebut muncul kembali dalam Sufisme.)

belas, sumber-sumber sejarah akan secara rutin membuat pernyataan seperti bahwa raja harus memastikan bahwa rakyatnya 'tidak mencabut cincin perbudakan dari telinga mereka'. Kaum anarkis pasti telah berbalik di kuburan mereka. Namun, entah seseorang mencoba untuk hidup dengan perkembangan ini atau berusaha untuk melampauinya, anarkisme telah mati. Mengenai orang-orang yang merenungkan kehidupan tanpa raja secara permanen di dunia Islam, saya tidak tahu satu pun contoh yang jelas setelah kaum anarkis Mu'tazilah & Najdiyah menghilang.

Muslim Anarkis

Patricia Crone

Alice in Anarchy
Katong Press
Anarasa

Ramadhan 1446
Maret 2025